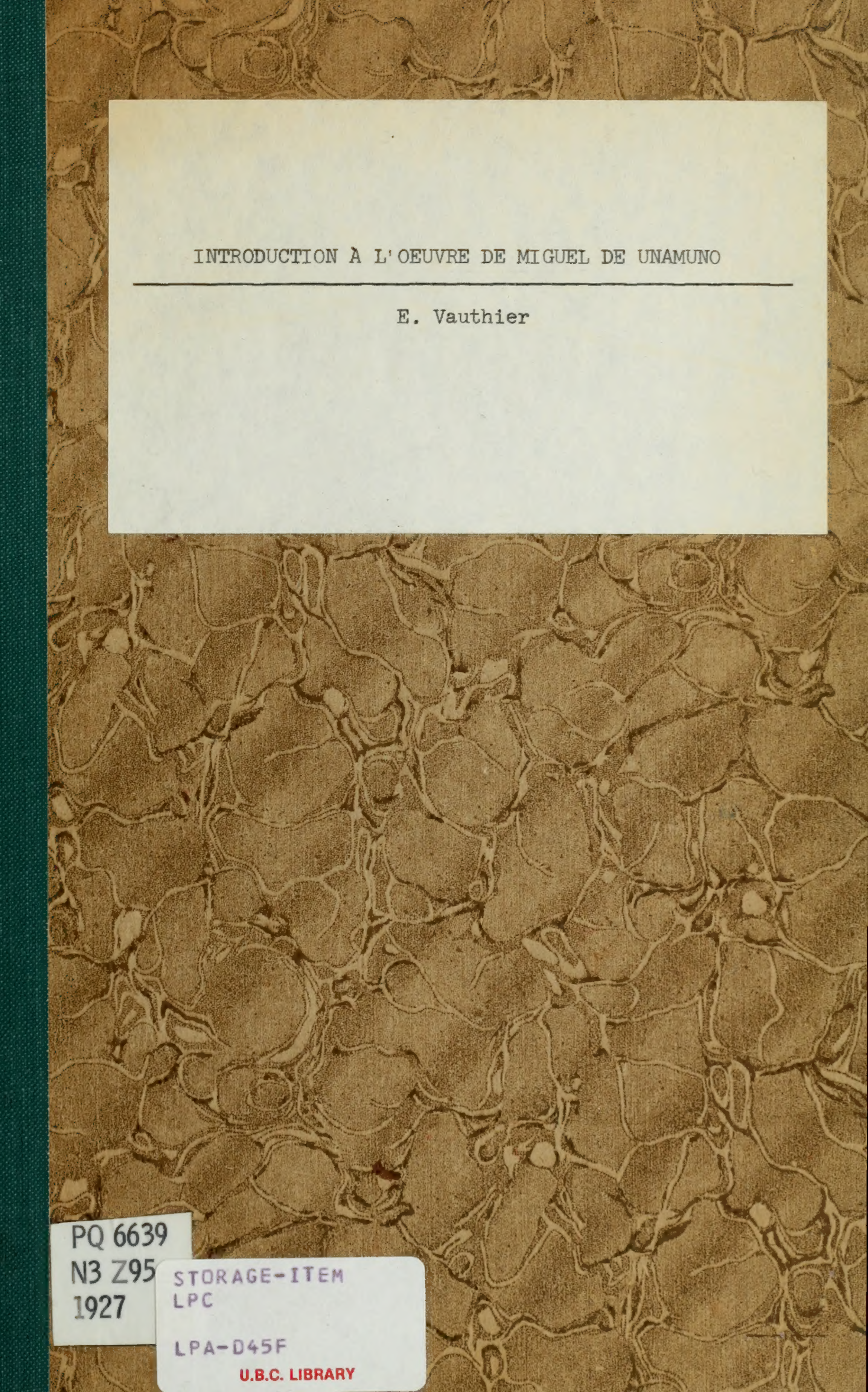


INTRODUCTION À L'OEUVRE DE MIGUEL DE UNAMUNO

E. Vauthier

Etienne VAUTHIER
Docteur en philosophie et lettres.
Bibliothécaire à la Bibliothèque Royale.

Introduction à l'œuvre de Miguel de Unamuno

Extrait de la *Revue de l'Université de Bruxelles*
n° 4, mai-juin-juillet 1927

BRUXELLES
IMPRIMERIE MEDICALE ET SCIENTIFIQUE (Soc. an.)
34, rue Botanique, 34

1927

En hommage sympathique

Et. Vauthier

Introduction à l'œuvre de Miguel de Unamuno [1]

PAR

ETIENNE VAUTHIER

Docteur en philosophie et lettres.
Bibliothécaire à la Bibliothèque Royale.

Parmi les problèmes que pose avec le plus d'insistance l'étude de la civilisation contemporaine, il n'en est peut-être pas de plus troublant que celui des rapports qui peuvent exister entre les progrès spirituels de l'humanité et l'accroissement de sa puissance matérielle.

Qu'on aboutisse en fait à éliminer l'un des deux aspects de la question au profit de l'autre ou qu'on s'évertue à les concilier dans une synthèse optimiste, il n'est pas exagéré de dire que le problème se pose aujourd'hui aussi impérieusement que le jour où s'affrontèrent au sein du monde antique la force romaine et la volonté de puissance spirituelle du christianisme. Le développement inouï des possibilités techniques de la civilisation donne des proportions gigantesques au drame de la matière et de l'esprit que vient doter d'une imprévisible complexité la diversité des consciences nationales.

Dans les pays où s'est développée une puissante civilisation industrielle, nous avons vu s'élaborer, fruits suprêmes de l'idéologie du XVIIIe siècle, des synthèses optimistes, qui, dans le domaine littéraire, s'exprimèrent dans l'œuvre d'un Walt Whitman, d'un Verhaeren et, dans une certaine mesure, d'un Rudyard Kipling. Peut-on même, chez ces écrivains, parler de synthèse ? Il semble qu'ils aient confondu possibilités matérielles et progrès moraux ; leur esprit s'était si docilement plié à la matière même du siècle qu'il n'y avait plus d'occasion de con-

(1) Conférence faite à l'Institut des Hautes Etudes, le 6 avril 1927.

flits ; seul pouvait s'affirmer un consentement total, une ferveur lyrique toujours renaissante, antidote bienfaisant d'ailleurs contre l'orgueil de ceux qui nourrissaient dans la solitude leur mépris d'esthètes, impuissants à faire surgir du siècle même leur rêve de beauté.

Chez d'autres penseurs, la distinction établie entre la civilisation, progrès matériel, et la culture, prise de possession spirituelle, accusait déjà des préoccupations nouvelles (1).

Mais le drame ne revêtit vraiment toute son ampleur que dans les pays où une civilisation industrielle encore rudimentaire, sommée d'une idéologie d'emprunt, affronta les anciennes valeurs morales transmises par une puissante tradition spirituelle.

Chez les penseurs russes, le conflit prit des proportions véritablement gigantesques ; il traverse toute l'œuvre de Dostoïevky, il fut le drame de la vie et de l'œuvre de Tolstoï vieillissant ; il confère sa signification profonde à la pensée d'un Vladimir Soloviev (2), d'un Nicolas Berdiaev (3).

Si nous quittons les confins asiatiques de l'Europe pour ses frontières africaines, nous allons rencontrer un aspect assez similaire du même conflit. L'histoire politique de l'Espagne au XIXe siècle qui s'inscrit entre deux défaites extérieures — perte des colonies d'Amérique, guerre de Cuba et des Philippines — est une œuvre de contradictions et de luttes entre un libéralisme d'importation étrangère, sans valeur organique, et un traditionnalisme confus, à la fois démocratique et conservateur, féodal et populaire, régionaliste et autoritaire, le carlisme, idéologie difficile à préciser, mais riche de valeurs authentiquement espagnoles et à laquelle se rattachèrent plus ou moins directement les penseurs les plus originaux de l'Espagne.

Disons tout de suite qu'on peut éliminer ici le problème des races ; la péninsule offre, au point de vue ethnographique, le spectacle d'une diversité inouïe, et, nonobstant, il est indéniable que le génie espagnol présente une unité si flagrante qu'il est presque impossible d'errer dans le choix des valeurs qu'il nous

---

(1) Cette distinction d'origine germanique a été adoptée également par les penseurs russes.

(2) Voir La Russie et l'Eglise universelle (Stock, édit.).

(3) Voir un Nouveau Moyen-Age (Plon-Nourrit, 1927).

propose, à moins de préférer l'académisme à la création véritable, la critique à la foi, la raison à la vie. Il n'est peut-être pas de civilisation qui marque un effort plus cohérent, plus organique que celle de l'Espagne, et c'est dans la mystique castillane qu'on peut le mieux en découvrir les richesses (1); c'est à déterminer la nature de ce mysticisme que s'attachèrent surtout les critiques qui s'efforcèrent de préciser l'apport de l'Espagne à la civilisation européenne, notion qu'avaient obscurci deux siècles d'imitation étrangère.

Pourtant, après le pseudo-classicisme, qui, à la fin du XVII[e] et au XVIII[e] siècle envahit la littérature espagnole, le XIX[e] siècle avait vu s'affirmer d'incontestables talents, romanciers à l'idéalisme un peu conventionnel (2) au réalisme vigoureux (3) ou subtil (4), essayistes incisifs (5), poètes romantiques byroniens comme Espronceda, médiévaux comme Zorrilla, sentimentaux et féeriques comme Becquer, bons ouvriers parnassiens comme Nuñez de Arce, tous écrivains qui assurèrent à l'Espagne de remarquables représentants des grands courants littéraires de l'Europe.

Il ne pouvait cependant échapper aux esprits clairvoyants que cette production ne conférait à l'Espagne aucune initiative créatrice, situation d'autant plus frappante qu'elle contrastait péniblement avec un passé de puissante originalité, véritablement unique dans l'histoire des littératures modernes.

A Menendez y Pelayo (6) revient la gloire d'avoir découvert les véritables titres de gloire de l'Espagne; il lui fut accordé de communier avec toutes les grandes manifestations du génie de son peuple; les archives du passé qui lui livraient tant de docu-

---

(1) La compréhension de ce réalisme mystique nous paraît indispensable, non seulement pour comprendre le génie plastique d'un Greco ou d'un Zurbaran, mais aussi pour définir la nature du réalisme de Vélazquez et de tout l'art espagnol si rebelle à l'idéalisme d'école.

(2) Caballero.

(3) Pereda, Emilia Pardo Bazan.

(4) Valera, Perez Galdós.

(5) Larra, Mesonero Romanos.

(6) 1856-1912. Œuvres principales: Calderon y su Teatro (1881). — Historia de los heterodoxos espanoles (1880-81). — Estudios de critica literaria (1884-1908). — Historia de los idéas estéticas en Espana (1886-96). — Antologia de pœtas liricas castellanos (1890-1908). — Origenes de la novela (1905-1910).

ments insuffisamment explorés ne se présentaient pas à son esprit sous l'identique vêtement où les emprisonne la sécheresse érudite ; la partialité de ses sentiments dicta ses lois à la justice de l'avenir, ses préférences instinctives furent génératrices de normes critiques.

Quand il étudia le théâtre et la mystique, ses intuitions ne le trompèrent jamais ; elles n'empruntaient pourtant que le faible soutien idéologique d'une philosophie médiocre dont les profils indécis s'inscrivaient dans l'architecture plus vigoureuse d'un catholicisme décidé que des prédilections d'helléniste dotaient d'infinies richesses.

Et tandis qu'œuvraient poètes et romanciers, soucieux de montrer avant tout que leur pays n'était pas « retardataire », Menendez y Pelayo demandait aux chefs-d'œuvre du passé national de lui fournir, en outre des voluptés esthétiques, la puissante base critique où les créateurs de l'avenir pourraient venir confronter leurs intuitions.

Mais, après les sondages océaniques, voici venir les pilotes.

Durant l'été de 1891, se présentèrent à Madrid devant le jury présidé par Menendez y Pelayo (1) deux jeunes hellénistes aspirant à une chaire d'université ; ils venaient des deux extrémités de l'Espagne, c'étaient Angel Ganivet, de Grenade (2) et Miguel de Unamuno, de Bilbao (3).

Celui-ci fut nommé à la chaire de Salamanque ; Ganivet se vit préférer pour celle de Grenade un autre candidat et fit carrière dans la diplomatie, résidant successivement en Belgique, en Hollande, en Allemagne, en Scandinavie et finalement à Riga où il mourut prématurément, léguant à son pays son « Idearium Español », synthèse de ce qu'il considérait comme l'essence de l'Espagne.

Sans entrer dans l'analyse approfondie de ce petit volume, riche de substance, j'y relève l'assimilation du génie espagnol à une fusion entre le stoïcisme de Sénèque et le christianisme. Après des développements ingénieux, la pensée de Ganivet aboutit à cette décevante conclusion : l'Espagne a expérimenté

---

(1) Le récit de cette rencontre nous a été conservé par Unamuno. Voir GANIVET Y UNAMUNO : *El porvenir de Espana.*

(2) 1865-1898.

(3) Né en 1864.

la première toutes les conséquences de la puissance matérielle, fruit des grandes découvertes; réveillée la première de ces rêves trompeurs, elle doit être la première à s'efforcer de remplacer l'hégémonie matérielle par une hégémonie spirituelle. Cet essai de philosophie politique et sociale, malgré d'incontestables richesses de détail, accuse l'impuissance à intégrer dans une même synthèse organique les réalités idéales et les réalités matérielles; l'esprit est condamné à ne pouvoir appréhender les faits extérieurs qu'à l'aide de formules privées d'efficacité véritable.

Dès ses premiers essais (1), Unamuno échappera à ce dualisme; c'est que chez lui, les systèmes s'inscriront dans ce qui constitue la substance même de son esprit, le réalisme mystique, dont la persistance intégrale chez Unamuno nous inciterait à y voir le roc fondamental, la pierre angulaire du génie espagnol.

Unamuno ne va pas s'efforcer, comme Ganivet, de construire un système idéal et de faire coïncider avec ses contours harmonieux les aspérités des phénomènes matériels; pour lui, l'histoire des idées et celle des faits vont se dérouler selon une dialectique vitale qui trouve son point de départ dans une sorte d'intuition mystique, recherche d'une fusion supérieure du savoir, du sentir et du vouloir, synthèse qui est l'axe de la mystique castillane; celle-ci ne part pas, en effet, de l'idée abstraite du moi pour en déduire le monde, elle ne part pas non plus du monde des représentations pour s'élever à la connaissance pure.

Le spiritualisme envisage le monde comme une hiérarchie où l'esprit qui est vie, liberté, occupe le sommet et s'efforce de restreindre le champ de la matière, monde du mécanisme, du déterminisme, de la mort; le mystique aspire à s'unir directement à l'esprit, et les mystiques espagnols, une sainte Thérèse, un saint Jean de la Croix conçoivent cette union comme une possession active (2), non comme un anéantissement contemplatif, fortement imprégné de panthéïsme qui est caractéristique

(1) Ensayos. T. I. En torno al casticismo, 1895. Ce vol. a été traduit par M. Marcel Bataillon (Plon-Nourrit, 1923) sous le titre : L'Essence de l'Espagne.

(2) Essence de l'Espagne, p. 206 : Ils cherchaient par leur renonciation au monde la possession de Dieu, non l'anéantissement en lui.

des mystiques germaniques, un Eckhart, un Ruysbroeck, un Tauler.

Le XVIe siècle est la grande époque de la mystique espagnole.

Lorsque le rêve de l'or eut déroulé ses hallucinations, toutes les puissances tendues vers l'action depuis la croisade contre les Maures se recueillirent en profondeur et vinrent se refléchir dans l'âme des grands artistes, alimenter la fièvre lyrique et dramatique d'un Lope de Vega, d'un Tirso de Molina et le mysticisme d'une sainte Thérèse, d'un saint Jean de la Croix (1).

Fervent admirateur de cette prodigieuse époque, Unamuno se sépare cependant de ceux qui voient le salut de l'Espagne dans un nationalisme spirituel tendant à l'élimination des valeurs étrangères ; ce n'est pas ainsi qu'un pays peut jouer un rôle prépondérant, il se condamnerait forcément à l'imitation des caractères purement nationaux d'un passé d'ailleurs glorieux.

A côté de la tradition du passé, il y a une tradition éternelle, vivante, révélation de la substance même de l'histoire, ce que Unamuno appelle « la durée intrahistorique ; comprendre le présent comme un moment de la série totale du passé, c'est commencer à comprendre la vie de l'éternel, d'où sort toute la série. Il reste un pas à faire dans cette compréhension : chercher la raison d'être du moment historique présent, non dans le passé, mais dans la *totalité* du présent intrahistorique ; voir dans les causes des faits historiques vivants autant de révélations de leur substance, qui est leur cause éternelle ».

Cette substance illimitée dans le temps qui s'oppose à la fois à la tradition du passé et à l'étude exclusive du présent, nous apparaît comme la projection dans le plan de l'histoire de la durée pure bergsonienne (2).

Il faut donc chercher la raison du moment historique présent, non dans le passé, mais dans la totalité du présent intrahistorique et voir dans les causes des faits historiques autant de manifestations de ce présent intrahistorique.

Les purs traditionalistes, les « casticistes », ceux qui croient

---

(1) Essence de l'Espagne. Passim.

(2) Impossible de ne pas être frappé par le caractère bergsonien de cette conception historique ; extraite d'une des premières œuvres d'Unamuno, elle est antérieure d'un an à « Matière et mémoire ».

dégager l'esprit de l'Espagne dans toute sa pureté en le préservant des influences étrangères, renouvellent l'erreur de ceux qui, jadis, après l'échec du rêve de domination temporelle, voulurent isoler le pays dans un exclusivisme jaloux, à l'ombre du despotisme inquisitorial, préoccupation qui eut son expression littéraire dans l'œuvre de Calderon, représentant caractéristique du casticisme littéraire,, « c'est lui qui incarne le mieux l'esprit local et transitoire de l'Espagne castillane castiza avec son écho prolongé dans les siècles suivants ; l'humanité éternelle n'est pas son lot » (1). Ce que Unamuno reproche à cet esprit « castizo », symbole de l'insuffisance philosophique de l'Espagne, c'est « de n'être point parvenu, en dépit de ses tentatives, à l'intime harmonie de l'idéal et du réel, à leur identité cachée..., il n'a pas atteint l'immense symphonie du temps éternel et de l'espace infini d'où se dégage avec effort comme une mélodie qui s'ébauche et lutte, l'idéal de notre propre esprit » (2)... « Comme les images caldéroniennes découpées au burin ne brisaient pas leur dure carapace, le poète... s'en fut leur chercher une âme au royaume des concepts obtenus par voie de rémotion exclusive, dans un idéalisme dissociateur. »

Cette dissociation, c'est le drame même de l'esprit castillan, celui que symbolisent Don Quichotte et Sancho « qui cheminent ensemble, se querellent, s'aiment, mais ne se confondent pas ». Ce manque de psychologie organique est bien caractéristique des personnages de Calderon, esprit qui passe « de sensations tranchées à des concepts catégoriques... et dont les personnages se forment plutôt du dehors au dedans que par le mouvement inverse, plutôt par cristallisation que par déploiement organique » (3).

C'est ce dualisme entre un réalisme esclave des sens et un idéalisme rivé à ses concepts que la mystique castillane s'efforça de résoudre ; c'est par elle « que l'on peut atteindre l'esprit de cette race en son roc vif, au point de départ de sa vivification et de sa régénération dans l'humanité éternelle » (4).

Cette synthèse spirituelle, la mystique castillane s'efforça de

---

(1) Essence de l'Espagne p. 121.
(2) Essence de l'Espagne p. 126.
(3) Essence de l'Espagne p. 140.
(4) Essence de l'Espagne p. 192.

la réaliser en poursuivant « par delà la parfaite adéquation du dehors et du dedans la fusion parfaite du savoir, du sentir et du vouloir... » (1). Les mystiques espagnols cherchaient la liberté intérieure, « accablés qu'ils étaient par le milieu social et par leur propre milieu interne, par le divorce de leur monde intelligible et du monde sensible où les châteaux se convertissent en auberges, liberté intérieure, dépouillement de leurs désirs pour que leur volonté restât en puissance à l'égard de toute chose..., ils cherchaient le fond où les facultés se rejoignent et prennent appui, où l'on connaît, où l'on veut et où l'on sent avec toute l'âme ».

Ce mysticisme est essentiellement actif, la vie contemplative ne se consume pas à sa propre flamme; si une sainte Thérèse ou un saint Jean de la Croix « aspiraient à s'introduire dans la vivante loi de l'univers, c'était pour faire de celle-ci la vivante loi de leur conscience, pour qu'elle fit œuvre de justice et d'amour tout au fond d'eux-mêmes en déterminant leurs actes... Le bénéfice de la vision intellectuelle par laquelle nous voyons tout en Dieu, par laquelle nous nous voyons en Lui avec toute chose, c'est une idée de nous-mêmes d'où nous tirons humilité et force pour l'action. La contemplation de la sagesse de Dieu divinise l'intelligence et l'activité humaines » (2).



Si nous apportons à ce réalisme mystique le contrepoids de l'humanisme, nous aurons assez exactement défini la personnalité spirituelle de Miguel de Unamuno, helléniste nourri de pensée chrétienne, âme recueillie et passionnée, de vie intérieure profonde, chez qui toute pensée veut être action, chez qui toute action continue à participer du rêve qui la préserve de toute démarche vulgaire.

Le point de départ de sa réflexion philosophique, il le découvre grâce à une introspection où l'éclairent bien plus que ses facultés discursives, les valeurs affectives, volitives.

Le moi libre et créateur qu'il pose n'est pas un moi abstrait, « ni le ζωον πολιτικό d'Aristote, ni le contractant social de

---

(1) Essence de l'Espagne, pp. 210-211.

(2) Pour l'étude approfondie du mysticisme espagnol consulter surtout : BARUZI, Saint-Jean de la Croix et l'expérience mystique (Alcan, 1924).

Rousseau, ni l'homo economicus de l'école de Manchester » (1), mais l'homme Unamuno, celui qui, durant son enfance studieuse à Bilbao, où il fut témoin de la dernière guerre carliste, confronta avec l'esprit du siècle l'âme de son peuple qu'il sentait toujours vivante en lui (2). L'expérience vécue par l'Espagne au cours des âges, il la revécut par l'étude; mais il est de ceux, tel Pascal ou Nietzsche, pour qui l'idée garde en elle la riche substance de la vie et ses virtualités dramatiques.

C'est l'homme « en chair et en os » qui est pour lui le sujet et l'objet de toute philosophie; celle-ci, qui est notre manière de comprendre le monde, dérive de notre sentiment touchant cette vie même; « ce n'est pas nos idées qui nous font optimistes ou pessimistes, c'est notre optimisme ou notre pessimisme, d'origine physiologique ou au besoin pathologique, qui fait nos idées. L'homme, dit-on, est un être raisonnable. Je ne sais pourquoi l'on n'a pas dit que c'est un animal affectif ou sentimental. Et peut-être ce qui le différencie des autres animaux est-il plus le sentiment que la raison. J'ai vu plus souvent un chat raisonner que rire ou pleurer. Peut-être pleure-t-il ou rit-il en dedans, mais peut-être aussi le crabe résout-il des équations du second degré » (3).

La connaissance fut primitivement au service de l'instinct de conservation personnelle « ce besoin qui a créé en l'homme les organes de la connaissance, leur a donné la portée qu'ils possèdent... ». C'est l'instinct de conservation qui nous rend perceptibles la réalité et la vérité du monde, puisque du champ insondable et illimité du possible il fait le triage de ce qui pour nous est existant... L'existence objective est dans notre connaissance une dépendance de notre propre expérience personnelle (4).

Cette thèse de l'origine utilitaire de la connaissance scientifique est essentiellement bergsonienne; toutefois, si elle trouve dans « Le Sentiment tragique de la vie » (5) son expression définitive, on peut dire qu'elle est contenue implicitement dans

---

(1) Le sentiment tragique de la vie, trad. Faure-Beaulieu (*Nouvelle Revue française*, 1917), p. 11.

(2) Voir son roman auto-biographique : Paz en la Guerra, contemporain de ses premiers essais.

(3) Sentiment tragique, pp. 13-14.

(4) Sentiment tragique, p. 38.

(5) Ecrit en 1912.

toute l'œuvre antérieure d'Unamuno; mais, alors que Bergson, soucieux de rester dans le plan philosophique, cherche surtout à maintenir dans les positions arrachées au mécanisme les valeurs spirituelles qu'il lui substitue, Unamuno s'attache au drame même qui se joue entre la vie et la science, entre la liberté et le mécanisme; il déroule pour nous toute une dialectique vitale qui met aux prises ce que Jules de Gaultier (1) appelle instinct vital et instinct de connaissance (2).

Unamuno s'efforce de conserver à cette rencontre son caractère de lutte, agonique (3), et c'est ce caractère qui, sous l'apparent désordre logique, assure à son œuvre principale un rythme profond, celui de la systole et de la diastole vitale; dans sa recherche éperdue, son esprit heurte les systèmes philosophiques ou théologiques, prend violemment à partie les esprits qu'il soupçonne d'avoir manqué de sincérité envers eux-mêmes, se rappelle brusquement un texte auquel il vient de découvrir un sens nouveau, et va, poussé par sa soif de plénitude spirituelle, insufflant la vie à la lettre morte des dogmes.

De toutes les affirmations philosophiques qu'il rencontre, il n'en est peut-être pas qui l'aient frappé davantage que ces deux propositions de Spinoza : « Chaque chose en tant qu'elle est en soi s'efforce de persévérer dans son être » et « L'effort par lequel chaque chose tente de persévérer dans son être n'est que l'essence de la chose même ».

Ce besoin de persévérer dans son être n'est autre chose pour Unamuno que la traduction philosophique de l'aspiration à l'immortalité dont les religions se portent garantes.

Et cette soif d'immortalité, ce besoin de projeter hors des limites du temps et de l'espace le moi libre et créateur, dirige Unamuno à travers les systèmes par rapport auxquels il se définit.

Le néant l'épouvante, il en évoque l'horreur physique en des termes qui font songer à l'ascétisme plastique de Zurbaran :

---

(1) J. DE GAULTIER : De Kant à Nietzsche.

(2) Il nous semble que la philosophie de Jules de Gaultier est familière à Unamuno qui ne le cite qu'incidemment.

(3) C'est dans ce sens de lutte toujours renaissante qu'il faut entendre le titre d'un des derniers ouvrages d'Unamuno : « L'Agonie du Christianisme », trad. Cassou, chez Rieder. 1925.

« Rentre en toi-même, lecteur, et figure-toi une lente décomposition de toi-même où la lumière s'éteint à tes yeux, où les choses deviennent muettes à tes oreilles et t'environnent de silence; les objets familiers se désagrègent entre tes mains, le sol glisse sous tes pieds, les souvenirs s'évanouissent comme dans une défaillance, tout se dissipe pour toi dans le néant pendant que de ton côté tu disparais aussi et que la conscience du néant ne te demeure même pas comme la dernière et fantomatique attache d'une ombre » (1).

Ailleurs, il nous suggère l'angoisse du néant par une phrase musicale, crescendo confiant qui sombre dans un abîme de douleur mystique qui en prolonge les échos. « En contemplant la campagne verte et sereine où en contemplant des yeux clairs, fenêtres d'une âme sœur de la mienne, ma conscience se dilate, je ressens comme la diastole de l'âme, je m'imbibe de la vie ambiante et je crois en mon avenir; mais au même instant, la voix du mystère me susurre à l'oreille : tu cesseras d'être ! me frôle avec l'aile de la mort et la systole de l'âme m'inonde les entrailles spirituelles de sang divin » (2).

Cette soif d'immortalité, Unamuno la poursuit jusque sous les expédients qui s'efforcent de la dissimuler : survivance par les enfants, par la gloire, éternité de la matière (3), il la découvre aussi sous le pessimisme de Léopardi, chez Nietzsche (4).

Il n'est pas excessif de dire que pour Unamuno le sentiment du moi infini, affranchi du temps et de l'espace, est réellement la donnée immédiate de sa conscience; aussi va-t-il s'efforcer de le justifier historiquement par l'étude du catholicisme. Né du confluent de la pensée grecque et de la pensée juive, à l'époque où ces deux civilisations étaient arrivées à la découverte de la mort « qui fait entrer les peuples dans la puberté spirituelle » (5). le catholicisme fit de la participation de l'homme à l'immortalité, par la divinité du Christ, l'essence même de sa doctrine, que le protestantisme devait surtout réduire à un problème moral.

Au concile de Nicée, c'est en réalité la thèse de la divinité

(1) Sentiment tragique, p. 60.
(2) Sentiment tragique, p. 58.
(3) Sentiment tragique, p. 64 et suiv.
(4) Sentiment tragique, p. 70.
(5) Sentiment tragique, p. 80.

du Christ, garante de l'immortalité, qui triompha des objections rationalistes des ariens. Mais un jour vint cependant où la foi, ne se sentant plus assez sûre d'elle-même, dut transiger avec la raison, et ainsi s'édifia la théologie scolastique et, sortant d'elle, la philosophie scolastique.

Remarquons que Unamuno est plutôt hostile au thomisme; nourri de Platon et de saint Augustin, il éprouve pour le rationalisme de saint Thomas une méfiance de mystique (1), et il assiste avec sérénité à la ruine de l'édifice scolastique; le concept de substance qu'elle s'efforça de définir subit un terrible assaut; pour la raison, l'âme n'est que la succession d'états de conscience coordonnés entre eux, c'est une unité phénoménale et non substantielle; ni le panthéisme, ni la science des religions n'arrivent à fonder la croyance en l'immortalité; et au terme de ce travail de dissolution, nous assistons au triomphe suprême de la raison qui est de mettre en doute sa propre validité, « ni le sentiment n'arrive à faire de la consolation une vérité, ni la raison à faire de la vérité une consolation » (2).

Mais cette lutte entre l'instinct vital et les exigences de la raison ne va-t-elle pas aboutir à un compromis, à un scepticisme résigné ? Assurément, le doute surgit, mais ce n'est pas un doute théorique, abstrait comme celui de Descartes pour lequel Unamuno n'a pas assez de railleries; c'est un doute de passion, de bataille, « éternel conflit entre la raison et le sentiment, la science et la vie, la logique et la biotique » (3).

Et pourtant, la raison et la foi ne peuvent se maintenir l'une sans l'autre : « la volonté et l'intelligence se nécessitent..., on ne connaît rien qu'on n'ait préalablement désiré..., comme le penseur ne laisse pas que d'être homme, il met la raison au service de la vie... » (4).

Heureusement, pour œuvrer efficacement, nous n'avons besoin d'aucune des deux certitudes opposées, ni de celle de la foi, ni de celle de la raison... Cette incertitude et la lutte infruc-

(1) Vivant au moyen-âge, il aurait certainement suivi plutôt saint Bonaventure ou Duns Scot que saint Thomas d'Aquin. Voir p. 119, ses critiques contre la Somme théologique.

(2) Sentiment tragique, p. 134.

(3) Sentiment tragique, p. 137.

(4) Sentiment tragique, p. 147.

tueuse pour en sortir peut être et est fondement d'action et ciment de morale (1).

« La volonté de vivre, le besoin d'infini engendre l'amour..., l'amour personnifie tout ce qu'il aime, et quand l'amour est si grand et si vif, si fort et si débordant qu'il aime tout, alors il personnifie tout et découvre que le tout total, que l'univers est aussi une conscience... et cette conscience de l'univers que l'amour découvre en personnifiant tout ce qu'il aime : c'est Dieu... Dieu est donc la conscience éternelle et infinie de l'univers en proie à la matière et luttant pour s'en délivrer » (2).

Le sentiment du divin présente chez Unamuno un caractère nettement social, collectif, car si l'univers sensible arrive à la connaissance par le canal de la faim, le monde idéal naît de l'amour ; ce n'est pas le concept de divinité qui est primitif, mais le sentiment du divin révélé par l'amour (3).

En plaçant à la base de sa philosophie une notion affective, vérité toute irrationnelle, Unamuno se rattache au courant anti-intellectualiste de la philosophie contemporaine ; on ne peut pas dire qu'il soit pragmatiste, si ce n'est dans la mesure où l'est un Bergson, porté comme lui à donner la primauté aux valeurs de vie, de foi.

Déjà, à l'époque de ses premiers essais, lorsqu'il participait plus ou moins à l'engouement pour l'évolutionnisme d'Herbert Spencer qui paraissait la traduction philosophique du darwinisme, il apportait au credo à la mode maintes restrictions ; et déjà sa psychologie, notamment dans sa conception de la mémoire, présentait avec le bergsonisme des analogies frappantes.

Sa recherche de la liberté intérieure l'apparente aux grands mystiques espagnols, mais il en a singulièrement accentué le caractère militant, ou plutôt son activité n'a plus le même théâtre que la leur, le cloître, sanctuaire de spiritualité dont les réformes ébranlaient alors les rouages de la société civile. L'opposition qu'il établit entre individualité et personnalité lui fait envisager la fusion dans une unité supérieure de l'individuel et du social (4).

(1) Sentiment tragique, p. 160.
(2) Sentiment tragique, p. 181.
(3) Sentiment tragique, p. 183.
(4) Sentiment tragique, p. 209.

La foi « dans laquelle entre un élément cognitif, logique ou rationnel allié à un élément affectif, biologique ou sentimental » (1) est le point de départ de toute création véritable; et la foi religieuse, qu'elle soit supra-terrestre ou purement sociale, n'est pas simple adhésion de l'intelligence à un principe abstrait, « c'est le mouvement de l'âme vers une vérité pratique, vers une personne, vers quelque chose qui nous fait vivre et non simplement comprendre la vie.

« L'économie politique nous enseigne la manière la mieux appropriée, la plus économique de satisfaire à nos besoins rationnels ou non, beaux ou laids, moraux ou immoraux (2); mais la religion n'est qu'une économique dans le plan de l'éternel et du divin. »

La philosophie est la lutte entre le monde tel que nous le montrent la raison et la science et ce que nous voudrions qu'il fût selon ce que nous dit notre foi.

Cette aspiration de la conscience à la prise de possession du monde révélé par la Science, assure à Unamuno une place considérable parmi les penseurs qui s'efforcent de fondre en une synthèse spirituelle l'immense accumulation de matériaux découverts par un siècle de recherches scientifiques.

Mais Unamuno ne préconise pas, comme Tolstoï, la destruction de la civilisation technique dévoratrice de l'esprit; il n'élude pas ainsi le problème; l'esprit ne s'oppose pas à la matière comme une digue à un torrent, la vie idéale et la vie économique ne sont que les deux pôles nécessaires de la vie de l'humanité; la plénitude spirituelle ne peut se poser et s'approfondir qu'en fonction d'un milieu social de plus en plus riche et différencié; elle a besoin, pour se définir, de la représentation jaillie du milieu même et s'exprimant dans un désir d'accroissement matériel; dans le plan social, l'esprit peut seul susciter une activité libre dont l'essence n'est pas du domaine de la science; l'action sociale n'est que l'effort de l'esprit pour limiter, diriger les forces aveugles du monde matériel, qui, d'autre part, en le limitant, lui révèle ses propres possibilités.

Le spiritualisme d'Unamuno est éminemment révolutionnaire; bien plus que l'examen purement scientifique des réalités éco-

(1) Sentiment tragique, p. 232.
(2) Sentiment tragique, p. 376.

nomiques, sa philosophie est génératrice d'action ; elle attaque tout ce qui, dans le domaine politique et social, se fige en un automatisme mortel.

Sa dialectique vitale, lorsqu'elle pose le problème des nationalités, le conduit d'abord à une affirmation intégrale du génie de sa race, condition primordiale pour ne pas sombrer dans un cosmopolitisme terne et sans accent, qui ne serait que le produit d'une moyenne établie entre l'esprit des différentes nations, obtenue par l'élimination de ce qu'il y a de plus original, de plus irréductible dans le génie de chaque peuple ; aussi pas de figure plus authentiquement espagnole que celle de Miguel de Unamuno, mais sa fière individualité l'amena à attaquer des formes politiques qu'il considérait comme un obstacle à l'œuvre de libération qui est l'aspiration essentielle de sa conscience.

C'est ce besoin d'action, prolongement de sa vie intérieure, qui lui fit sacrifier la sérénité claustrale de l'antique Université de Salamanque où, pendant trente années, il s'était efforcé de révéler à l'élite de la jeunesse espagnole, en même temps que l'exemple d'une haute spiritualité, tout ce que recèle de vertu primordiale, la vie de l'esprit lorsqu'elle ne se considère pas comme une activité isolée, mais lorsque, informée par les données du monde sensible, elle s'efforce de l'organiser, d'en dégager pour ceux qui sauront les utiliser des normes de vie et d'action féconde.

BIBLIOGRAPHIE DE L'ŒUVRE D'UNAMUNO

1895-1911. — Ensayos. (7 vol. édités en 1916-18 par la « Residencia de los Estudientes »).
1897. — Paz en la guerra, roman.
1899. — La Enseñanza superior en España.
1902. — Amor y Pedagogia, roman.
1902. — Paisajes.
1903. — De mi pais.
1903. — Vida de Dan Quijote segun Miguel de Cervantes Saavedra, explicada y commentada.
1907. — Poesias.
1908. — Recuerdos de niñez y de mocedad.
1910. — Por tierras de España y de Portugal.
1910. — Mi religion.
1911. — Rosario de sonetos litricos.
1911. — Soliloquios y conversaciones.
1912. — Contra esto y aquello.

1912. — El espejo de la muerte.
1913. — Del sentimiento tragico de la vida.
1914. — Niebla, roman.
1917. — Abel Sanchez, roman.
1920. — El Cristo de Velazquez (poésies).
1920. — Tres novelas ejemplares y un prologo.
1921. — La Tia Tula.
1925. — De fuerteventura.
1925. — Teresa (poème).

TRADUCTIONS FRANÇAISES

1917. — Le Sentiment tragique de la vie. Trad. Marcel Faure-Baulieu. (Paris, *Nouvelle Revue Française.*)
1921. — Pensées choisies. (Paris, Povolozky).
1923. — L'essence de l'Espagne (El torno al casticismo). Trad. par Marcel Bataillon. (Paris, Plon-Nourrit.)
1925. — Trois nouvelles exemplaires et un prologue, trad. de Jean Cassou et Mathilde Pomès. (Coll. de la *Revue Européenne,* Kra, éditeur.)
1925. — L'agonie du Christianisme, trad. de Jean Cassou. (Paris, Rieder.)
1926. — Brouillard, trad. Noemi Larthe. (Coll. de la *Revue Européenne,* Kra, édit.)
1926. — Vérités arbitraires (excellent choix des meilleurs essais), trad. Francis de Miomandre (Kra).

